

# Kaybolan Anlamı Ararken: Arendt'in Düşüncesinde Öznellik<sup>1</sup>

Selbin Yılmaz, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi,  
e-posta: selbinyilmaz@gmail.com

## Özet

Bu çalışma Hannah Arendt'in siyaset kuramındaki özne sorusuna odaklanmaktadır. Doğrudan öznellik meselesini sorun edinmemesine rağmen, Arendt modern çağda 'siyasal eylem' sorununa odaklandığında eylemin faili olarak özneyi sorunsallaştırır. *İnsanlık Durumu* çalışması, modern çağdaki insanın bir tür portresini sunar ve aktif yaşam içinde bireyin varoluşunu ele alır. Arendt için öznenin modern ve postmodern kavramsallaştırmaları arasındaki ikilik yeterli değildir; diğer bir deyişle, egemen ve özerk özne ile tabi kılınmış özne arasında bir seçim yapmak zorunda olmadığımızı göstermeyi hedeflemektedir. Arendt özneyi ne bütün olası eylemlerin merkezine koyarak ne de hiçbir eyleme yetisinin olmadığı şekilde pasifleştirerek; herhangi bir yapıya, söyleme, ideolojiye veya hegemonik sürece de maruz bırakmadan 'merkezsiz' kılmıştır. Böylece özne sorusuna 'öteki'yi de dâhil ederek öznelliği 'çoğullukta özne' olarak kavramsallaştırmış ve öznenin ancak öteki ile kurulacak 'pozitif' ve 'somut' bir ilişki aracılığıyla var olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda bu çalışma Arendt'in özne, öteki, özgürlük ve siyasal eylem kavramları aracılığıyla siyasal olanın ve yeni bir dünya inşa edebilmenin olanaklarının sorgulanmasına katkı sunmak amacıyla yazılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Arendt, özne, öteki, özgürlük, eylem.

## In Pursuit of the Meaning: The Problem of Subjectivity in Arendt's Thought

### Abstract

This paper focuses on the notion of subjectivity in the political thought of Hannah Arendt. Although she did not problematize the subjectivity directly, when thinking on the problem of 'political action' in the modern age, she examines the subject as the agent of action. The work of *The Human Condition* presents a kind of portrait of the individual in the modern age and deals with the existence of the individual in active life which is asserted as *vita activa*. For Arendt, the dichotomy between modern and postmodern versions of the subjectivity is not satisfying. In other words, she aims to point out that

we do not have to make a choice between self-sovereign and autonomous subject and the subjected subject. She has decentralized the subject without subjugating it to any other structure, discourse, ideology or hegemonic process according to which the subject is neither at the exact centre of all possible action nor is completely passive with having no capacity to act. In this way, she conceptualizes subjectivity as 'subject in plurality' through integrating the 'other' to the conceptualization and tries to disclose that the subject can exist only through a 'positive' and 'concrete' relationship with the other. In this sense, this study aims to contribute to the examining of the political and the possibilities of constructing a new world through the notions of subject, other, freedom and political action.

**Keywords:** Arendt, subjectivity, other, freedom, action.

## Giriş

*İnsanlık Durumu*'nda, açık olarak ifade edilmese de Hannah Arendt'in şu soruyu yönelttiğini söyleyebiliriz: Artık neden eylemiyoruz? Arendt, modern insanın politika ile kurduğu ilişkinin, belki de kuramadığı ilişkinin izlerini gerek Batı siyaset felsefesi geleneğinde, gerek değişen dönüşen tarihsel-toplumsal gerçekliklerde, gerekse de çağın en dehşet deneyimi totaliter tahakkümde arar. Antik Yunan'a teorik, pratik ve zaman zaman da nostaljik olarak adlandırılabilen dönüşünde Arendt, o günden bugüne politika kavramının uğradığı dönüşümü sorgular. Bu sorgulama boyunca politik olan adına, kamusal eylem adına ve en önemlisi varoluşsal gerçekliğimiz özgürlük adına özne sorununa eğilir. Politik olanı anlamamız için, başlangıç noktamız özne ya da öznellik meselesi olmalıdır, çünkü neden eylemediğimiz sorusunu sordüğümüzde karşılaştığımız artık kamusal alana çıkmayan, politikaya ilgi duymayan, nihilizm çağındaki eylemeyen öznedir. Arendt'e göre bu çağ, hiçbir şeyin anlamının kalmadığı nihilistik bir çağdır.<sup>2</sup> Bu nedenle, politikaya, özgürlüğe ve özneyle dair sorgulamaların tümü bir anlam sorgulamasıdır da. Yitirdiğimiz anlamı, tam da kaybettiğimiz yerde aramamız gerektiğine işaret eden Arendt, kaybolduğumuz yolların tümünde dolaşarak, bize gerçek özgürlüğün nerede olduğunu göstermeye çalışmıştır. İlk olarak yaptığı da bu yollarda kaybolmuş politik özneyi tekrar sahneye çağırmasıdır, aslında bu Arendt'in değil, özgürlüğün çağrısıdır.

Moderniteden post-moderniteye özne sorunsallaştırmalarına baktığımızda Arendt'in farklı bir öznellik kuramı geliştirdiğini söylemek mümkündür. Ne olası tüm eylemin merkezindeki kendinden menkul ve özerk modern özne, ne de yapılar, ideolojiler ve hegemonik pratikler sonucunda belirlenen ve bir anlamda sabitlenen post-yapısalcılığın öznesi, ne de nihayetinde postmodern

düşüncenin iddia ettiği gibi artık yaşamayan özne! Arendt'in öznesi, daha doğrusu eylemin faili, 'öteki' ile somut ve pozitif bir ilişki kurabilecek, bunu ancak ve ancak politik eylem ile yapabilecek, ne eylemin tam merkezinde ne de hiçbir eyleme kapasitesi olmayan bir öznelliğin taşıyıcısıdır.<sup>3</sup> Bunun koşulu da çoğulluktur; yani öznenin ötekiler ile kurduğu kaçınılmaz ilişkidir. Bu yazıda, Arendt'in öznellik üzerine düşünceleri iki sorunsal üzerinden ele alınacaktır: egemenlik sorunsalı ve soyutluk sorunsalı. Bu iki sorunsal üzerinden girişilecek bu analizde, Arendt'in Platon'un başlattığı ve en başından beri özgürlüğü bir yük olarak gören Batı siyaset felsefesi ile hesaplaşmasına da değinilecektir. Kısacası, Arendt'in öznellik üzerine düşüncelerinin, 'kamusal-siyasal eylem,' 'öteki' ve 'çoğulluk' gibi kavramlar doğrultusunda teorik olarak ele alınmasının yanı sıra bu kuramsallaştırmanın temeli olan tarihsel düşünce yolculuğuna da değinilecektir. Gerek politikanın egemenlik üzerinden tanımlanması gerekse de modern öznenin hükümran (egemen) özne olarak kurulması ve bunun düşünsel ve pratik sonuçları bakımından ancak bir soyutluk içinde kendini var ediyor olması en başta sorduğumuz sorunun, yani artık neden eylemediğimiz sorusunun da cevabını verecektir.

### **Egemenlik Sorunsalı**

Bu yazıda hükümran özne olarak adlandıracağımız özne modeli, aslında modern öznenin tarihsel kuruluşunda aranmalıdır. 15. ve 16. yüzyılları boyunca gerçekleşen bilimsel devrimlerin belki de en önemli sonucu Ortaçağ toplumunun ayırt edici özelliği olan dinin yerini bilimin kendisinin alması; diğer bir deyişle, dünyanın anlamlandırılmasında ve değiştirilmesinde insanların artık yeni araçlara sahip olmasıdır. Bilimsel gelişmelerin yanı sıra Rönesans ile de 'insani olanaklara ve kazanımlara dair iyimser bir düşünce' doğar (Hall, 2004: 17). İnsan failin doğuşuna işaret eden bu Rönesans bireyselliği, modern kimliğin de doğuşuna denk düşer. Bu 'yeni olan'ın doğmuş olması, insanların, ahlaki tepkiler verebilmeleri için artık 'bir başka ontolojiye' ihtiyaç duymalarını da beraberinde getirmiştir (Taylor, 2001: 10). Çünkü artık Tanrı'nın bir anlam kaynağı olarak var olmadığı bir dünyada, her şey mümkün hale gelebilecektir; diğer bir deyişle, ahlaki eylem kaynağını hiçbir yerde bulamayacak, dolayısıyla da kötülüğün hüküm sürdüğü bir dünya ortaya çıkacaktır. Buna uygun olarak, bu 'bir başka ontoloji' anlamın yeni kaynağı olarak insanın kendisinden başkası değildir. Bu 'yeni insan' saygınlığı olan, kendi kendini yönetebildiği ve kendi içine dönerek makul kararlar verebildiği ölçüde özerk ve hükümran bir özneyi temsil eder.<sup>4</sup> Kısacası, hükümran olma durumu hem politikanın kendisine hem de özneye atfedilen bir özellik haline gelir. Ne var ki çağdaş pek çok düşünürün de dikkat çektiği gibi kendi kendisini yöneten bu özne, dış dünya ve ötekilerle de ancak bu yönetme pratiği çerçevesinde ilişki kurabilir hale gelir.

Arendt'in karşı çıktığı ve bir kesişmeye de denk düşen nokta tam da burasıdır: Hem politikanın bir yönetme sorununa indirgenmesi hem de öznenin kendi kendini yönetme üzerinden tanımlanmasıyla, modern dünyada insanın aslında bir patoloji haline gelen iç dünyaya yönelerek sadece kendi kendisiyle ilgilenmesi ve dünyada neler olup bittiğine dair bir kayıtsızlık geliştirmesi. Bu kayıtsızlığa dair, felsefi ve modern dünyanın yorumlanması amacındaki sosyolojik bir analiz aracılığıyla üzerinde düşünmeyi ve anlamaya çalışmayı kaçınılmaz kılan bu durumun aslında ne ölçüde tehlikeli olduğudur. Arendt'e göre özne kendi varlığını, egemenlik kavramına dayanarak verili olarak ele alır ve varlığı üzerinde hâkimiyet sahibi olduğunu iddia eder. Ancak kendi varoluş kaynağını yalnızca kendisinden alıyor oluşu, özgürlüğün ve ötekilerin reddi anlamına geldiğinden dolayı, bu durum dünyadaki yaşam ve politik alan için tamamen yıkıcıdır. Bu yıkıcılık kendisini çağın en vahşi deneyimi totalitarizmde çoktan göstermiştir.

Egemenlik düşüncesi, özgürlük ile yanıltıcı bir ilişki kurulmasına neden olmuş; egemen veya hükümler olan insanın hükmetme gücüne bağlı olarak aynı oranda özgür olacağı savunulmuştur. Bu ilişkilendirme sonucunda özgürlük, hükmetme veya yönetme ile eşdeğer kılınmış olup, bir güç sorununa indirgenmiştir. Arendt'e göre Batı siyaset felsefesinde özgürlük sorunsalı, kişiyi diğer insanlar ile boğuşmak zorunda bırakan ve bu nedenle kişiyi egemenliğini ve bütünlüğünü tehlikeye atan bir ilişkiler ağının içine sürükler (Arendt, 2009: 338). Bu düşüncenin izlerini Platon'dan günümüze kadar takip etmek mümkündür; ancak en açık ifadesini belki de şu liberal amentüde bulur: "Daha az politika, daha çok özgürlük" (Arendt: 2012a, 203). Bu düşünce ile özgürlük, kişinin içsel ve özel alanını teminat altına almayı amaç edinen bir güvenlik sorununa indirgenir. Isaiah Berlin'in kavramsallaştırmasından yararlanacak olursak eğer, özgürlüğün negatif kavrayışı hâkim kılınmış, özgürlük kişilerin hangi noktaya kadar özgür olabileceği yönünde bir tartışma ile kısırlaştırılmış; sonuç olarak da özgürlük kişinin içinde tek başına olduğu bir özel alan meselesi haline getirilmiştir. Arendt'in özgürlüğün ancak özel alanda kendini gerçekleştirebileceğini iddia eden bu liberal düşünceye yönelik eleştirisi şu sözlerde kendini gösterir:

Şayet hükümlerlik ile özgürlüğün özdeş oldukları doğruysa, o zaman hiçbir insanın özgür olması mümkün değil demektir; zira kendine yeterlilik ile efendilik arasındaki uzlaşmazlığın ideali olan hükümlerlik tam da çoğulluk durumu ile çelişki halindedir. Yeryüzünde tek bir insan değil insanlar yaşamakta olduğundan, hiçbir insanın hükümlerlik olması mümkün değildir (Arendt, 2009: 338).

Eğer yeryüzünde tek bir insan yaşıyor olsaydı, hükümlerlik ve özgürlük kolayca özdeşleştirilebilirdi. Arendt'in de sürekli vurguladığı gibi, dünyada insanlar birlikte yaşıyor olduğundan insan olmanın en 'anamlı' koşulu çoğulluktur; bu

koşul politik alanın yani eylemin de koşulu olduğundan özgürlük ancak burada gerçekleşebilir. Özgürlüğün özel alanla özdeşleştirilmesine karşı çıkan Arendt, özgürlük ile politikanın birbirinden ayrılamaz olduğunu öne sürer. Özgürlük, sade ve sadece politik özgürlüktür ve gerçekleşmesi için kamusal alana çıkıp eylemeyi gerektirmektedir. Arendt'in özgürlüğü kamusal alanda bulmasının nedeni şudur: Özel alan, zorunluluğun ve yaşamın, çıplak yaşamın alanıdır. Burada gerçekleştirilen tüm etkinlikler doğal olanın dayattığı zorunluluk nedeniyledir. Ancak kamusal alan böyle bir zorunluluğu dayatmaz. Antik Yunan'ın toplumsal yapısına baktığımızda görürüz ki, hanenin erkeği, kadını ve köleyi özel alanın zorunlu işlerini yapmaya 'mecbur bıraktığında,' kendisi, elinde kalan boş zamanda agoraya gidip, polislin sorunları ile ilgilenmektedir. Ancak, onu oraya götüren şey bir zorunluluk değildir Arendt'e göre. Kısacası, 'yapmak zorunda olmadığı şeyi yaptığında özgür olunabileceğini' savunan Arendt, özgürlüğün ancak kamusal alanda gerçekleşebileceğini öne sürmektedir.<sup>5</sup>

Egemenlik kavramı ile hesaplaşmaya geri dönecek olursak: İlk olarak bu kavram politikanın ve özgürlüğün koşulu olan 'çoğulluğun reddi' anlamına geldiği için politik alanla uyumsuz olmakla birlikte yıkıcıdır da. Modern siyasal düşünce tarihi içindeki kavramsallaştırılmasına bakacak olursak, görürüz ki egemenlik, egemen olabilmek için mutlak, merkezi, bölünemez ve yanılmaz olmalıdır. Örneğin, egemenlik mutlaktır, mutlaklığından şüpheye düşüldüğü anda egemen olma özelliğini yitirir. Bodin, egemenliği Tanrısal egemenliğe benzetir. Tanrısal egemenliğin de kaynağını tek Tanrı olma özelliğinden aldığını düşünürsek, başka herhangi bir egemenliğin varlığı, kavramı ve elbette somut olarak egemenin varlığını çoktan boşa düşürecektir. Bu nedenle, egemen veya hükümlan olarak da tanımlayabileceğimiz özne modelinin, dış dünya ve diğerleri ile sadece kendisinin merkezde olduğu bir ilişki biçimi kurduğunu söyleyebiliriz. Bu düşüncenin izini takip edersek, böyle bir egemenliğin kendisini aynı zamanda bölünmez olarak kurduğunu görürüz; tıpkı kendinden başka bir Tanrı tanımayan Tanrısal egemenlik gibi. Egemenlik, kendini diğer güçlerden bağımsız olarak tanımladığından, bir diğer özelliği de sınırsız olmasıdır. Tüm bu özellikler, hükümlan öznenin politik alanın koşulu olan çoğulluğu reddettiğinin bir göstergesidir ve yine tıpkı Hobbes'un Leviathan'ında vücut bulan, herkesin 'Bir' olarak bağlandığı, tek bir bedende birleştiği, bir tümlüğe işaret eden devlet gibi.<sup>6</sup> Oysaki Arendt, sahici bir politik yaşamda özgürlüğün gerçekleşmesi adına, sınırsız güç yerine sınırlı olmanın önemine, bölünmezlikten ziyade dağılmaya, birlikten ziyade bölünmüşlüğe işaret eder. Bu anlamda, politikaya çoğulcu perspektiften bakan Arendt, özneyi, özgürlüğü ve eylemi, egemen ya da tekçi bir açıdan değil, bir 'çokluk' olarak ele alır (Honig, 1988: 86).<sup>7</sup>

İkinci olarak, Arendt, egemenlik kavramı ile hesaplaşırken, bu kavramın dolaysız

olarak dayanak bulduğu 'irade' kavramını da ele alır. Ona göre irade yetisi, diğer yetilerle ilişki içinde değildir ve bu nedenle de politik olmayan ya da anti-politik bir işleyişe sahiptir. Diğer bir deyişle, irade yetisi yalnızca kendisi ile ilişki kurar, daimi bir kendini yoklama halinde içsel alana dönüktür; yani varlığını kamusal alanın çoğulluğunun tamamen karşısında oluşturur. Bu nedenle irade yetisinden özgürlüğün gelemeyeceğini savunan Arendt, irade kavramı ile politika arasında kurulan bağı da koparmaya çalışır. Aslında buradaki fark, politik özgürlük ile içsel özgürlük arasındaki farktır. İçsel özgürlük, iradeye atfedilen içselleşmiş özgürlüktür (Honig, 1988: 80). Siyaset felsefesi tarihi boyunca, özgürlüğün, dış dünyaya karşı sağlam durabilmek için içsel özgürlük ile özdeşleştirildiği eğilimini gören Arendt'e göre ise:

Şayet insan ilk önce dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik olarak bir özgürlük durumunu tatmamış olsaydı, içsel özgürlük hakkında da bir şey bilmesi mümkün olmayacaktı. Bizler kendimizle etkileşim içinde değil, önce başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün ya da karşınının farkına varırız (Arendt, 2012a: 201).

İrade ile siyasal olan özdeş tutulamaz, çünkü irade vasıtası ile ancak ve ancak bir yanılısma olan içsel özgürlükten bahsedebiliriz ki bu da gerçek bir özgürlük değildir. Özgürlük, sadece dış dünyada sahici eylem yoluyla gerçekleştirilebilir. İrade ise, yalnızca kendine buyruk verir (Arendt, 2012a: 219). Ayrıca irade, özgürlüğün garantisini veremez çünkü bir şeyi istiyor olmak, onun kamusal alanda eyleme geçirilebileceği anlamına gelmez. Elbette Arendt, iradenin herhangi bir eyleme öncel olduğunu kabul eder; ancak ısrarla vurguladığı nokta, özgürlüğün 'İstiyorum' ile 'Yapabilirim'in pratik olarak örtüştüğü anda gelecek olmasıdır (Arendt, 2012a: 216).<sup>8</sup> Bu örtüşmenin iki anlamı vardır: İlk olarak, 'Yapabilirim,' istemeyi aşmış hâlihazırda bir eylemin var olduğunu gösterir ve ikinci olarak 'Yapabilirim,' şiddetli bir ilişki içinde sadece kendini emreden iradeye bir sınırlama getirir (Arendt, 1978: 142).

Arendt, eylemi iradenin emrinden kurtarmak için, Montesquieu'nun yönetim biçimlerinin ilkeleri olarak tanımladığı 'ilke' nosyonundan hareketle eylemde açığa çıkarılan şeyin ne olduğu sorusuna bir cevap vermeye çalışır. İlham veren ilke, yapılan eylemde gücünden ve geçerliliğinden hiçbir şey kaybetmeden açığa çıkar. Arendt'e göre:

Eylemin amacından farklı olarak eylemin ilkesi tüketilemez olduğundan, onu zaman içerisinde tekrarlamak mümkündür; eylemin güdüsünden farkı ise ilkenin evrensel geçerliliğe sahip olmasındadır (Arendt, 2012a: 207).

Böylece, eylemi belirlediği öne sürülen iradenin sadece içsel alana ait oluşunu Honig (1988: 78), “güdülerin bizi içeriden belirlemelerinin aksine, ilkeler bize dışarıdan ilham verirler” sözleriyle belirtir.<sup>9</sup> İlham vericiliğinin aksine, irade yetisinin temel etkinliği zorlamak ve buyurmaktır. İrade her zaman kendi icrasını emreder, yani ‘ister.’ Ancak buyurmak ya da dikte etmek özgürlük değil, bir güç veya zayıflık meselesidir (Arendt, 2012a: 206). Arendt’e göre iktidarın baskı veya diğerleri üzerinde hükmetme ile özdeşleştirilmesi, tarihsel bir yanlış anlamadır. İktidar, sahip olunabilecek bir mülkiyet değildir; aksine kolektif eylemden doğar ve yayılır. Öte yandan, iktidarın çoğulluğunun aksine tekil olarak güç ise kişisel bir varlıktır ve sahip olunabilecek bir mülkiyet gibidir. Arendt, iktidar ile güç arasındaki ayrımı çizerek, iktidarın irade ile bağının olmadığını şu sözlerle belirtir:

Çünkü iktidar da eylem gibi sınır tanımaz; güç gibi, insanın bedensel varoluşuyla, doğasıyla fiziken sınırlanmış değildir. Karşılaştığı tek sınırlama, başka insanların mevcudiyetidir ki bu durum, insani iktidar öncelikle çoğulluk durumuna tekabül ettiğinden arzi değildir. Demek ki aynı nedenle iktidarı hiçbir azalmaya uğramadan bölmek mümkündür... güç ise tersine bölünemez (Arendt, 2009: 294).<sup>10</sup>

Üçüncü olarak, hükümler özne, amacının kontrol etmek ve hükmetmek olması itibariyle dünya ve politika ile ‘araç-amaç kategorileri’ çerçevesinde, yani araçsal akıl vasıtasıyla bir ilişki kurar. Araç-amaç kategorilerinin politik alandaki yıkıcılığını anlamak için, Arendt’in *vita activa* (aktif yaşam) kavramsallaştırmasına bakmak gerekmektedir. *Vita activa*, üç insani etkinliği içerir: emek, iş ve eylem. Emek, insanların sadece yaşamı ile ilgili olduğundan, yani insan bedeninin biyolojik süreçlerine işaret ettiğinden, insanın ayırt edici bir özelliği olamaz çünkü aynı emek, aynı süreçlerde hayvanlarda da vardır; kısacası emek “fark” yaratmaz.<sup>11</sup> İş etkinliğinin en önemli özelliği ise insan varlığının doğal olmayan yanına tekabül ediyor oluşudur. İnsanların araçlar kullanıp doğayı dönüştürmeleri ile kalıcı ve nesnel bir dünya yaratmaları anlamına gelen iş, insanlar ile doğa arasında bir tür dolayımıdır. *Homo faber* tarafından temsil edilen ve her şeyi araca indirgeyen işin temel etkinliği araçsallaştırmadır.<sup>12</sup> Dünyanın araçsallaşması, “verili olan her şeyin bu sınırsız değer kaybı, her amacın bir araca dönüştüğü ve sadece insanın kendisini bütün şeylerin tanrısı ve efendisi yapmak suretiyle durdurabileceği gittikçe büyüyen bir anlamsızlık sürecidir” (Arendt, 2009: 232). Arendt, Batı siyaset felsefesi geleneğini *vita activayı vita contemplativanın*, yani aktif yaşamı tefekkür yaşamının hizmetine sunmuş olması nedeniyle eleştirir. Ancak, *vita activanın* kendi hiyerarşisi içinde düşüncecek olursak, iş etkinliğinin yükselişi, düşüncenin artık etkili olmadığını, daha doğrusu düşüncenin ‘yapma’nın [*making*] hizmetine sunulduğunu göstermektedir (D’Entreves,

1994: 43). Buradaki tehlike ise *homo faberin* yükselişidir, yani tüm etkinliğini şiddet kullanarak yapıyor olmasındadır: Ürünü üretmede özgür olan *homo faber*, kendi elinin ürünü ile tekrar yüz yüze geldiğinde onu yok etmede de özgürdür, yani kurduğu dünyayı yok edebilme kapasitesine de sahiptir (Arendt, 2009: 215).

Son olarak, egemenlik ve özgürlüğün yanlış ve yıkıcı sonuçları olan özdeşleştirilmesinden yola çıkan Arendt'in arka plandaki asıl hesaplaşması, politikayı 'yönetme ve düzen' kategorilerine indirgediği için Batı siyaset felsefesi geleneğiyledir. Bu geleneğin başlatıcısı olarak Platon'u işaret eder. Ona göre Platon, kanaatlerin destekçisi olan Sokrates'in aksine, doğruluğun tiranlığını kurmaya çalışmıştır. Sokrates'in idam edilmesinden sonra, Platon, belki de 'bu sonuçtan çıkarabileceği en anti-Sokratik sonucu çıkararak' (Arendt, 2005: 8) filozofun yaşamı için tehlikeli olan polis yaşamını küçümser. Filozofu ve sahip olduğu ideaları polisten ayırmak yerine, onu polis ile ilgilenmeye mecbur kılması da idam korkusundandır. Aslında, polisi idealar ile yönetmek, filozofun polise karşı başkaldırısıdır (Arendt, 2012a: 148). *Vita contemplativanın vita activa* üzerinde zafer kazanmasını sağlayan Platon, insani ilişkiler alanının kırılabilirliğinden ve güvenilmezliğinden kaçmayı amaçlamıştır. Teorik olarak, bilme ile yapmayı birbirinden farklılaştırmıştır; bilmeyi filozofa yapmayı ise sıradan insana layık görmüştür. Teoride görünen bu ayırım, pratik olarak bu iki etkinliği –bilme ve yapma etkinlikleri- birbirinden ayırarak insanlar arasında bilenler ve eyleyenler veya bilenler ve bilmeyenler ayırımına yol açmış olup, politikanın özünü 'nasıl yönetileceğini bilmek' sorununa indirgemıştır (Arendt, 2009: 323). Arendt'e göre bilme ve yapmayı birbirinden ayıran bu Platonik ilke, politikayı araç-amaç kategorilerine indirgeyerek eylemin yerine yapmanın konmasını sağlayan tüm egemenlik kuramlarının temelidir. Bu gelenek kendisini "antikitede filozofun güvenliği, ortaçağlarda ruhun selameti, modern çağda da toplumun üretkenliği ve ilerlemesi" olarak göstermiştir (Arendt, 2009: 331). Sonuç olarak da, eylem, 'belirsiz' oluşu nedeniyle politikanın kuramsallaştırılmasında saf dışı bırakılmıştır.<sup>13</sup>

### **Soyutluk Problemi**

Öznenin hükümler olarak kurulmasının dolaysız bir sonucu da onun bir 'soyutlama' içerisinde var olabilmesidir. Hükümler özne, soyut bir varoluş içindedir. Bu nedenle de en temel özelliği, dünyasız [*worldless*] olmasıdır. Böylesi bir dünyasızlık, içsel alana öncelik tanır; dünya ve diğer insanlarla somut bir ilişki kurulmasını engeller. Arendt'e göre bunun ölümcül sonuçlarından biri de, düşünme etkinliği ve kamusal eylem önünde aşılması güç bir engel olarak duran *animal laboransın* zaferidir. Bu soyut düşünme ve yaşama biçimini anlatmak için



Arendt'in seçtiği kavram yabancılaşmadır; ancak Marx'ın söylediği gibi kendine ve kendi türüne bir yabancılaşmadan ziyade, dünyaya yabancılaşmadır. Ancak modern özne inşasının bir sonucu olan 'dünyaya yabancılaşma' kavramından daha önce, modern bilimin bir özelliği olan ve yine soyut bir varoluşa yol açan 'yeryüzüne yabancılaşma' kavramına bakmak anlamlı olacaktır.

Dünyaya yabancılaşma, köklerini Descartes'ın *cogitosunda* bulur. Ancak, belirtilmesi gereken bir nokta vardır ki, *cogito*, aslında bazı tarihsel ve de bilimsel gelişmelerin dolaysız bir sonucudur. Doğa bilimlerindeki gelişmeler sonucu 16. yüzyılın, modern bilim olarak adlandırdığımız bilme biçiminin, amacı ve yöntemi sebebiyle diğer bilme biçimlerinden ayrışmasının gerçekleştiği bir uğrak olduğu ve doğa bilimlerinin sosyal bilimlerin kurulması üzerindeki etkisi bilinmektedir. Arendt'e göre Galilei'nin teleskopu icat etmiş olmasının felsefe üzerindeki doğrudan etkisi dikkat çekicidir. Teleskopun icat edilmesiyle, Galilei insan akıllı ve duyularının yeryüzünün gizlerini anlamadaki yetersizliğini göstermiştir. Diğer bir deyişle, maddi dünya görüşünü değiştiren şey, ne akıl ne de duyulardır; aksine, bir araçtır. Bu araç ki, yukarıda da değinildiği gibi, *homo faber*in yükselişinin ve egemen devlet paradigmasının göstergelerinden birisi olmuştur. Düşünmenin 'yapma' etkinliğinin hizmetine girdiği bu yükseliş sonucunda, yapma etkinliğinin kendisinin amaç haline gelmesi ile birlikte öne çıkan kavramlardan birisi de 'süreç' kavramı olmuştur. Süreç üzerinden düşünme biçimi ile insan kendisini, kendini aşan, her şeyi kapsayan iki insanüstü sürecin bir parçası olarak görmeye başlamıştır: doğa ve tarih (Arendt, 2009: 436). Böylece *vita activa* hiyerarşisi içinde ikinci bir tersine çevrilme gerçekleşmiş olup asıl ilgisi yaşam olan, doğa ile yakın ilişki kuran *animal laborans* zafer kazanmıştır.

Teleskopun icadının yanında, Amerika'nın keşfi, tüm dünyada keşiflerin artması ve uzayın fethedilmesi yeryüzünün birleşmesine neden olmuştur. Bu birleşme, aslında yeni, yani modern bilimin doğuşu demektir. Arendt, bu keşiflerin tümünü Arşimet noktasının keşfi olarak adlandırır: Yeryüzü bir tümlük bakış açısı ile yani Tanrısal bir göz ile gözlemlenebilir hale gelmiştir.<sup>14</sup> 'Yeryüzüne yabancılaşma' aslında doğal olguların artık verili oldukları haliyle gözlemlenmiyor oluşu, yani doğanın, kişinin kendi zihninin koşullarına indirgenmesi demektir. İnsan, doğal dünyaya karşı nesnellliğini yitirmiştir. Bilimin insan zihninin koşullarına indirgenmesinin sonucu olarak da matematik, modern bilimin temel aracı haline gelmiştir. Matematiksel etkinlik sayesinde, nesnel hakikat ve pratik bilgiler, karasal ve doğal yasalardan değil, kozmik ve evrensel yasalardan çıkarılır olmuştur (Arendt, 2009: 383). Matematiğin önemi, aynı zamanda, sayıların değer kazanmasına, modern bilimsel kuramın ilkelerinin, nedensellik, formüller, hesaplanabilirlik ve yararlılık olmasına neden olmuştur ki bu da sınırlı bir anlam üretme kapasitesine denk düşer. Doğa bilimlerinin sosyal

bilimlerin kurulmasındaki etkisine bakacak olursak -ki bunun en açık biçimi pozitivizmde görülmektedir- görürüz ki toplumun kendisi de bir 'eşdeğerlik' üzerinden yönetilir hale gelmiştir. Eşdeğerlik, her şeyi sayılar aracılığıyla, farklı şeyleri karşılaştırılabilir kılarak 'soyut niceliklere' indirger.<sup>15</sup> Son olarak, hızın mesafeyi ve uzayı fethetmesiyle birlikte 'mesafe' kavramı önemini yitirdiğinden, farklı olan her parça bütüncül bir bakış açısı altında toplanagelmıştır. Örneğin, uçağın keşfi, insanın yersel olandan ne denli uzaklaştığını ve soyutlandığını, yeryüzünü kuşatan şeylere yabancılaştığını göstermektedir. İnsan, dış dünyanın nesnellliğini artık kaybetmiştir ve "sürekli sadece kendisi ile karşılaşmaktadır" (Arendt, 2012a: 271). Arendt bunu evrenin bir bütün olarak keşfedilmesine neden olan "yersel olana yakınlıktan bir uzaklaşma" olarak adlandırır (Arendt, 2009: 378). Arendt'e göre tehlikeli olan ise, böyle evrensel ve bütünsel bir yaklaşımın, doğa üzerinde hükmedebilmeyi tamamen olanaklı kıldığı gibi, onu yok etme kapasitesini de taşıyor olmasıdır.

Bilimsel gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan dünya görüşünün böylesi dönüşümü Arendt'e göre "insani varoluşa bir başkaldırıdır" (Arendt, 2009: 29). Dana Villa ise bunu bir 'hınc' olarak adlandırır. Bu hıncın nedeni, dünyanın sonluluk ve sınırlılık ile özdeş olmasından ve bu özellikleri dolayısıyla artık bir hapisane gibi görülmesinden kaynaklanır. Fakat bilimin bu yeni hali ve teknolojik gelişmeler insana dünyayı yok etme pahasına sınırsızlığın kapılarını açmıştır (Villa, 1996: 172). Bu, insani koşulların verilmişliğini aşmayı arzulayan bir tür varoluşsal hınc ya da tehlikeli bir kibirdir (Canovan, 1995: 98) ve bedeli yeryüzüne yabancılaşma ile ödenmektedir. Şöyle de söylenebilir: sınırlı insan dünyasından insani-olmayan sınırsız bir alana kaçma arzusu (Swift, 2009: 21). Not düşmekte fayda var ki bu sınırsızlık, aslında totalitarizmin ifadesini bulduğu, 'her şey mümkündür'ü bize hatırlattığı noktada, düşünmeye değerdir. Yeryüzüne yabancılaşma, dünyaya yabancılaşmanın anlaşılması için gerekir kavramlardan biridir ve Arendt, dünyayı düşüncelerden ziyade olayların değiştirdiği fikrini taşıdığı için, modern çağın belirleyici olayının sahibi olarak Descartes'ı değil, Galilei'yi işaret eder (Arendt, 2009: 389).

Yukarıda kısaca değinildiği üzere, Arendt'e göre Descartes'ın *cogitosa* teleskopun icadının dolaysız bir sonucu, yeni gerçeklik karşısında verilen bir yanıtıdır. Tıpkı Galilei gibi Descartes da duyulara olan güvensizliği karşısında kuşku yöntemini öne sürmüştür. Felsefeye en önemli katkısı, tüm deneyimi sadece kişi ve kendisi arasına indirgeyen Kartezyen özne kavramsallaştırmasıdır. Duyulara olan güvensizlik, bu öznenin kendi içine dönmesiyle, dünyadan yüz çevirmesiyle sonuçlanmıştır. Arendt bu durumu hakikatin 'duyumun duyulanması'na indirgenmesi olarak değerlendirir (Arendt, 2012a: 79).<sup>16</sup> Bu içe dönme yönteminin en belirgin özelliği ise benliğin kesinliğidir. Kişi her

şeyden şüphe edebilir ancak şüphe eden bu zihinden asla şüphe edemez; kişi kendi varoluşunun kesinliğini kendi içinde bulur. Böylece modern dünyanın alametifarikası olan 'dünyaya yabancılaşma'nın düşünsel kökenleri ile karşılaşmış oluruz.

İçe dönme ve içsellik [*inwardness*] kavramlarının taşıdığı patolojiler üzerine Arendt, 1771-1833 yılları arasında yaşamış olan Rahel Varnhagen adlı Yahudi bir kadının günlüklerinden ve notlarından yola çıkarak Rahel'in 'dünyasız hassaslığını' anlattığı bir tür biyografik eser kaleme alır. Rahel dünyaya dair gerçeklik algısını yitirmiş, sade ve sadece kendi iç dünyasıyla meşgul olan genç bir kadındır. Bu haliyle de kendi bitmeyen içsel çelişkileri ve kendi duygusal yaşamının öznelliği ile modern bireyciliğe bir emsal teşkil eder. Arendt'e göre Rahel'in patolojik durumu şu noktada kendini gösterir: Rahel yalnızca kendi kendini düşünme haliyle hakikati kendi içinde taşıdığını iddia etse bile, acı çekmekten de kurtulamaz. Çünkü içinde taşıdığı bu hakikatin diğerleri tarafında anlaşılmasını da istemektedir. Ancak bunun olanaksızlığı ortadadır; zira onun iç hakikati diğerleriyle paylaşamaz, çünkü Rahel, öznel ve nesnel olan, özel ve kamusal olan arasındaki ayrımı çoktan yitirmiştir. Diğer bir deyişle, içe dönme var olan tüm durumları ruh hallerine dönüştürmüş, öznel olan her şeye bir nesnellik havası vermiştir (Yoder, 2009: 28). Rahel'in bu kendi kendini düşünme halindeki bir diğer patoloji ise, böylesi bir düşünmenin, yani dünyadan izole olmuş bir durumda düşünmenin kendisinin sınırsız hale gelmesidir (Arendt, 1997: 90). Düşüncenin sınırlandırılmamış özgürlüğünde Rahel de kendini iç dünyasında sınırsızca özgür hissetmektedir. Arendt'e göre ise böylesine sınırsız bir özgürlük anlayışı gerçeklikten uzaktır, bir yanılsamadır. Çünkü özgürlük, dünyaya aittir ve insani ilişkiler alanında gerçekleştiğinden zaten sınırlıdır ve dolayısıyla hükümler de değildir.

Dünyaya yabancılaşmanın, düşünce düzeyinde nasıl kavramsallaştırıldığını Descartes'in *cogitosa* üzerinden açıkladıktan ve Rahel Varnhagen gibi bir figür üzerinden bireyciliğin biraz da romantizm tınılarıyla nasıl kendini gösterdiğini örnekledikten sonra, bu yabancılaşmanın bir de sosyolojik boyutuna değinmek gerekir: Arendt bunu 'toplumsal olanın yükselişi' olarak adlandırır. Daha önce modern bilimin kendi içinde yaşadığı gelişimi anlatırken değindiğimiz 'süreç' kavramının önem kazanması ile *animal laborans*ın zafer kazandığını, böylece doğal alana ait olan yaşamın, emeğin temel ilgisi haline geldiğine değinmiştik. 'Yaşam' modern çağda da 'en yüksek iyi' olarak kabul edilmiştir. Bu da kamusal ve özel alanları kendi içerisinde eriten toplumsal alanın yükselişine sebep olmuştur. Arendt'e göre toplumsal olan, ev veya aileye ait olanın ulusal düzeye yükseltilmesi demektir; bu anlamda bir tür oksimorondur da: kamusal hane. Bu alan, biyolojik yaşamın ihtiyaçları ve zorunluluk ile yönetilen bir alandır;

bundandır ki ancak “sınırlı bir politik anlamı” vardır (Arendt, 2009: 59). Arendt’e göre toplumun temel özellikleri konformizm, tekbiçimlilik ve anonimlik. Diğer bir deyişle, yekpare ve çoğulcu olmayan bir yapıya sahiptir. Bunun da ötesinde toplum, insana belli bir tür davranışta bulunmayı dayattığından kendiliğinden gelişebilecek sahici (otantik) eylem olasılığını yok eder. Toplumun amacı üyelerini denkleştirerek, eşitleyerek normalleştirmektir. Toplumsal olan, verili bir toplumda tüm üyelerini eşitler ve onları eşit bir güçle kontrol eder. Ancak bu eşitlik, soyut bir eşitliktir. Modern çağda soyut eşitliğin bu zaferi kamusal alanın toplumsal olan tarafından fethedilmesine, farklılığın bir özel alan meselesi haline gelmesine neden olmuştur (Arendt, 2009: 81). Kısacası, toplumsal olanın yükselişi dünyaya yabancılaşmaya işaret eden en önemli olgulardan biridir. Dünyaya yabancılaşma, özgürlüğün, özneler arası iletişimin ve sonuç olarak da anlamın kaybı demektir. Zira elinizde ya sadece zihniniz ve içsel dünyanız ya da kocaman bir aileniz vardır; konuştuğunuz, birlikte eylediğiniz, yargıladığınız ve tarafından yargılandığınız dostlarınız değil.

Dünyaya yabancılaşmanın Arendt için bir tür yıkıcılığa işaret etmesinin nedenini, onun ‘dünya’ya yüklediği anlamda bulabiliriz. Özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden olan toplumsal olanın yükselişine karşılık Arendt, kamusal alanın önemini vurgular. Kamusal alan onun için ‘ortak olan’ demektir. Bu ortaklık iki şekilde kendini gösterir: Birincisi, yurttaşların çıkıp eylediği ve söz söylediği, diğerleri tarafından görüldüğü ve duyulduğu, dolayısıyla insanlar arasındaki ortaklığa denk düşen *kamusal-politik alandır*. Kişinin kamusal alandaki söz ve eylem yoluyla bu görünüşü gerçekliğin kendisini de oluşturur. Bu dünyevi gerçeklik, insanları kendi yalnız düşlerinden kurtarır (Canovan, 1995: 154). Bu gerçeklik diğerlerinin varlığına, yani çoğulluğa bağlıdır; çünkü bu çoğulluk içerisinde birbirlerinin var olduklarına tanıklık edeceklerdir. Arendt, bunu *özel arada-olma-hali* olarak adlandırır. İnsanlar arasında, onları birbirine bağlayan bir ilişkiler ağı vardır ve bu ‘ağ’ aslında bu ilişkilerin ne kadar nesnel olduğuna işaret etmektedir (Arendt, 2009: 268).<sup>17</sup> Bu alanın politik var oluşu, kişilerin dayatmacı olan ve bu sebeple anti-politik olan hakikat yerine düşüncelerini dile getirmelerine bağlıdır. İnsanlar arasındaki bu ağın dokusunda mutlak hakikat değil, ortak olarak paylaşılan düşünceler ve ancak ortaklıkta ortaya çıkabilecek hakikatler vardır. Bu alanın somutluğu, elle dokunulabilir oluşu, rasyonel veya felsefi ve bu anlamda da soyut hakikatlere karşıt olarak konumlanmasında yatar. Örneğin, ‘tüm insanlar eşit yaratılmıştır’ ifadesi kendiliğinden açık ve kesin değildir. Arendt’e göre bu ifade hakikatin bir meselesi olamaz; eğer hakikatin dayatmacılığı ile bu ifade kabul edilirse, daha ileri politik bir düşünme biçimi gerçekleştirmek imkânsızlaşır ve bu sav, eğer gerçekleştirilmediği takdirde soyut bir iddia olarak kalır. Tüm insanların eşit

olduğu düşüncesi bir karşılıklı mutabakatın ve rızanın meselesi olabilir. Politik bir düşünme biçimi olarak şu şekilde değişime uğrar:

‘Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır’ önermesi açık ve seçik bir önerme olmadığı gibi kanıtlanabilir bir önerme de değildir. Bu görüşü öne sürmemizin nedeni, özgürlüğün ancak eşitler arasında mümkün olmasına... inanmamızdır (Arendt, 2012a: 297).

İkinci olarak ortaklık, *dünyaya* işaret eder. Dünyayı yeryüzünden ayıran şey, dünyanın yapay olana denk düşerken, yeryüzünün doğal olanı temsil etmesidir. Kısacası dünya, insanların kendi ellerinin ürünüdür. Arendt ‘aramızdaki dünyanın’ somutluğunu şu sözlerle ifade eder:

Şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır (Arendt, 2009: 95-96).

Somut olarak var olan bu dünyanın nesneliliği, insanlara, onları hem bağlayarak hem de ayırarak bir tür aidiyet duygusu, dünyada evde olma hissi vermesi bakımından önemlidir. Arendt, bunu da *nesnel arada-olma-hali* olarak adlandırır. Dünyaya bağımlı ve onun tarafından koşullanmış olmanın önemi, aslında ‘asla kaçamayacağımız koşullara bağlı olduğumuzu’ vurgulaması açısından “totalitarizmin ve modernitenin kibirli fantezilerinin” meydan okumasına bir karşı çıkıştır (Canovan, 1995: 104). Dana Villa’nın da (1996: 213) işaret ettiği gibi, böylesi bir dünya kavrayışı, anlam ufkunu tüm özne/nesne ilişkilerinin kurulması bakımından ele aldığından dolayı özneyi merkezsiz kılma yolunda oldukça etkili olmuştur.

Dünyada olmak veya dünyalılık [*worldliness*] kavramları üzerine düşünürken, Heidegger’in otantik ve otantik olmayan varoluş biçiminde yaptığı ayrımı, ontolojik bir ayrım olarak benimseyen Arendt, bu ayrımı ters yüz etmekten geri durmaz. *Dasein*, Heidegger’e göre otantik varoluşunu, kendi başına, kendi ölümünü yaşama yoluyla gerçekleştirebilir. Arendt’e göre ise *Dasein*’in bu ölüm kaygısı, aslında onun dünyasızlığından kaynaklanmaktadır. Arendt’e göre otantik olan kamusal alandır. Otantik varoluş, kişinin kendi ölümünde değil; kamusal alanda eylem ve söz yoluyla kendi biricikliğini diğerlerine gösterdiği andadır. Kamusal eylem, otantik eylemdir. Modern çağda, kamusal otantik alanın yitirilmesi, Arendt’e göre dünyasızlık ve yuvasızlık demektir. Ölüm konusuna değindiğimiz bu noktada, Arendt’in ölümün karşısında yücelttiği ‘doğarlık’ [*natality*] (doğmuş olmak, doğuyor olmak) düşüncesinden de bahsetmek gerekmektedir. Felsefenin ortaya çıkışında etkili olan temel

güdülerden biri de ölüm korkusudur. Doğanın ölümsüzlüğü karşısında insanın ölümlülüğü korkusundan kurtulmak için evreni, dünyayı ve tüm olan biteni anlaşılır kılmak felsefenin görevlerinden biri gibi sunulmuştur. Ölümlülük, daha doğrusu ölümlülüğünün farkında olma, insan varoluşunun ayırdedici bir özelliği olsa da, Arendt'e göre bu ölümlülüğü aşmanın yolu sözde ve edimde zaten vardır. Hatırlama ve hikâye anlatıcılığı yoluyla yapılan eylemler, söylenen sözler ölümsüz bir hal kazanabilirler. Bunun için, filozofların yaptığı gibi bu dünyadan uzaklaşmaya ve sonsuzluğun peşinden gitmeye gerek yoktur. Arendt'e göre Platon'un filozof-kralı sonsuzluk içindeki idealara istediği kadar sahip olsun, o aslında bir ölü filozoftur; çünkü insanlar arasında yaşamıyordu. Ölümü anlamlandırmaya çalışmak, belki Epiküros'un dediği gibi anlamsızlığın ta kendisidir: Çünkü ölüm varsa siz yoksunuzdur, siz varsanız ölüm yoktur. Bu düşüncenin peşinden gitmektense, doğarlık potansiyeline önem vermek daha anlamlı olacaktır. Doğuyor olmak demek, aslında insanın gerçekleştirdiği ilk mucize demektir, dünyaya yeni bir şey getirmiş olma mucizesi. Bu özellik, biyolojik bir özellik olmanın dışında, insani bir potansiyelle işaret eder: İnsan yeni şeyler yaratabilir ki bu da mucize dediğimiz şeyin ta kendisidir. Arendt, bu noktada, felsefe geleneğine bir meydan okumada daha bulunur: insan varoluşunun temel özelliği ölümlülükte değil, eylemi mümkün kılan doğarlıktadır (Canovan, 1995: 130). İnsanlar başlatıcıdır, başlangıç ilkelerini kendilerinde doğmuş olmakla zaten taşırlar. Bu anlamda, insanlar eylem yoluyla beklenmedik olanı bile başlatabilirler. Bu beklenmediklik, bu yeni olan, yani kısacası bu mucize ne Tanrıdan ne de insanüstü güçlerden gelir; aksine doğmuş olma ve doğurma faziletine sahip insandan gelmektedir.

### **Politik-Etik Bir Öznelerarasılık: Anlam ve Özgürlüğün Yeniden İnşası İçin**

Doğma ve doğurma becerisi nerede ve nasıl gerçekleşecektir? Bu noktadan itibaren, egemenlik ve soyutluk sorunsalları üzerinden tüm gelenekle girdiği tartışmayı aktardıktan sonra Arendt'in öznelliğe dair düşüncelerine geçebiliriz. Politik eylemin koşulu olarak öne sürülen çoğulluk, Arendt için, sadece bir *çokluluk* değildir; aynı zamanda insanların farklılığına işaret eder. Kamusal alanda eyleyen fail, eylemi dolayısıyla ötekilere kendini göstermiş olur ki bu özgürlüğün de açığa çıktığı andır.<sup>18</sup> Bu anlamda, kişi yalnızca kamusal-politik alanda eyleyerek özgür olabilir. Arendt, bu noktada, 'kim' ile 'ne' arasında ontolojik bir ayırım yapar. Bir kişinin 'ne' olduğu, o kişinin sahip olduğu önceden belirlenmiş nitelikleri, doğuştan gelen özellikleri, becerileri veya eksiklikleri gibi karakteristik özellikleri ile anlaşılabilir (Arendt, 2009: 263). Ayrıca, kişinin içsel alanında yer alan ve sadece yaşam ile ilgili olan duygulardan, tutkularından oluşan biyolojik ve psikolojik yanını da içerir. Bu vasıflar dolayısı ile insanlar 'aynı' veya 'tipik' görünebilirler; çünkü bu vasıfların pek çoğu kişinin diğerleriyle

paylaştığı şeylerdir ve bu anlamda 'eşsiz' değillerdir. Bu 'ne'lik toplumsal alana ait olduğundan, bu özellikler kendiliğinden politik eylemin ve özgürlüğün sebebi olamazlar. Örneğin, bir kişinin kimliğinin (Türk olmak, Kürt olmak, kadın olmak, eşcinsel olmak...) 'tek başına' yani politik eylemden bağımsız bir anlamı yoktur; çünkü bu kimlikler "ne" kategorilerine aittir. Bu tür kimlikler vasıtasıyla, kişi kamusal alanda kendi biricikliğini ortaya koyamaz; çünkü bunlar kişiye yüklenmiş olan tipik ve aynılıkta, tek biçimlilikte eriyip giden toplumsal kimliklerdir. Kısacası, toplumsal kimlikten oluşan kişi asla eşsiz değildir ve tam da bu nedenle, bu tür belirlemelerden, 'eylem bu belirlemeleri aşabildiği ölçüde özgür' olabileceğinden özgürlük çıkmaz (Arendt, 1961: 151).<sup>19</sup> Diğer yandan, 'kim' olma, "politika yoluyla sabitlenmiş ve kısıtlayıcı kimliklerin dağılması ve çözülmesidir" (Gambetti, 2005: 426). 'Kim' olmaklık, kamusal alanda, eyleyerek ve söyleyerek kendini dostlar arasında açığa çıkarmakta yatar ki bu da tözsel bir varlığa değil, süresiz bir oluş haline denk düşer. Kişi, eyleyerek ve söyleyerek, kendisinin kim olduğunu göstererek, kendi biricik kimliğini ortaya koyarak ve dünyada kendini görünür kılarak 'kim' olduğunu açığa çıkarır yani 'özne' haline gelir. Biraz önce değinilen toplumsal kimlikler, 'ne'likleri üzerinden değil, aksine ne eylediklerine bağlı olarak 'kim' olduklarını politik düzeyde inşa edebilirler. Bu noktada, Arendt'in anladığı anlamda politik eylemin koşulu olan insan çoğulluğunun ikili özelliği karşımıza çıkar: eşitlik ve fark.

Eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir, ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu (Arendt, 2009: 258).

Çoğulluğun eşitlik ve farkta yatan bu iki özelliğinin yanı sıra hükümran özneye gelen en önemli eleştiriyi de yansıtan üçüncü bir özelliği, fail eyleyken ve söz söylerken eyleminin ve sözünün kendinden çoktan çıkmış olduğu gerçeğidir. Diğer bir deyişle, failin biricik kimliği failin kendisinden kaçır ya da saklanır. Çünkü fail, ötekilerin sürekli bakışına bağlıdır. Frederick Dolan'ın 'tekinsiz kişilik' [*uncanny self*] diye adlandırdığı bu durumda fail, eşsiz olarak kendisine ait olan eylemin ilginç bir şekilde kendisi için de tanınmaz olduğu radikal bir edilgenleşme süreci yaşar: Bir kişi ki, ne meşru olarak inkâr edilebilir ne de tam olarak onaylanabilir (Dolan, 1995: 330). Diğerlerinin bakışına maruz olma durumunun yanında, eylem en sonunda bir 'ürün' ortaya koymadığı için de fail eylem üzerinde hükmetme gücüne sahip değildir. Eylem, ürün değil, hikâye üretir; kişinin etrafında oluşan, onu izleyen diğer aktörlerin ve izleyicilerin oluşturduğu ve ürettiği bir hikâye. Arendt'in deyişiyle:

Hikâyeler, eylem ve konuşmanın neticeleri, bir faile işaret eder ama bu fail

[kendi hikâyesinin] yazarı ya da üreticisi değildir. Hikâyeyi başlatan, kelimenin ikili anlamıyla, yani tam söylersek, eyleyen ve kurban olarak onun öznesidir, ama kimse kendi hikâyesinin yazarı değildir (Arendt, 2009: 270).

Bu sayede denebilir ki, Arendt ötekiyi, ötekileri öne çıkararak öznenin yalıtılmış konumunu yerinden etmiştir. Bu kavramsallaştırma, öteki olanın kimlik politikalarına dayanarak 'ötekileştirme' adı altında bir 'sorun' haline gelmiş olmasına da bir karşı çıkıştır. Öteki ötekidir: Bu kabul edilip edilmemesi gereken bir sorun olmaktan ziyade insanlığın bir koşuludur, bir anlamda kaçınılmazdır. Çünkü yaptığımız her eylem, söylediğimiz her söz ötekilerin bakışı ile görülmeye, yargılanmaya mahkûmdur.

İnsanların birbirine kaçınılmaz biçimde bu bağlı oluşu, beraberinde sorumluluk düşüncesini de getirmektedir ki Arendt'in kuramında etik bir düşünce olmadığını ileri süren düşünceleri bu 'sorumluluk' fikri çürütmektedir. Dünyada neler olup bittiğine ilgi duymamak, politik olanla ilgilenmemek, kısacası politik olanda bir anlam bulunmadığına dair nihilistik düşünceye karşı olarak Arendt'in politik olanı savunması, onun sadece politik varoluşa önem vermiş bir siyaset kuramcısı olduğuna dair düşünceleri de beraberinde getirmiştir. Ancak politik olanın değersizleştirilmesi noktasında, Arendt bu yalıtılmış özneyi bulur ve aslında bu öznenin politik kaygıları olmadığı gibi etik kaygılarının da olmadığını altını çizer. Dünyada neler olup bittiğine kulak vermek, aramızdaki ortak dünya için bir kaygı meselesi olduğundan aynı zamanda etik bir meseledir. Arendt'in etik anlayışını onun totalitarizm üzerine düşüncelerinde açıkça görmek mümkündür.

Arendt'e göre doğrudan bir bağ olmasa da, öznenin merkezi olarak konumlandırılması ile Nazizm arasında bir bağ vardır. Nazizm'in yaratmış olduğu kitle toplumunun en belirgin özelliği, bu toplum üyelerinin arasında ortak bir dünyanın var olmayışdır. Ayrıca kitle insanı, en baştan beri tanımlamaya çalıştığımız yalıtılmışlığı, kendi köşesine çekilmişliği bakımından hükümlerle özne ile benzer özelliklere sahiptir. Ancak kitle toplumunda insanları birbirine bağlayan şey başka tür bir bağdır, bu da topyekûn tahakkümün kaynağıdır. Kitle insanı harekete ve lidere sınırsız ve koşulsuz bir bağla bağlıdır. Arendt de böylesine bir tahakkümün ancak böylesine bir yalıtılmışlıkla kurulabileceğini savunur. Bu yalıtılmışlık ve insanlar arasında ortak bir dünyanın kalmamış oluşu, insanları konformist hale getirmiştir. Diğer insanlarla hiçbir ilişki kurmadığı için eyleme ve yargıda bulunma kapasitelerini yitirdiklerinden, kendilerine dayatılan normları normalleştirmiş ve davranış kalıplarını benimsemişlerdir; doğrusu biat etmişlerdir. Bunun sonucunda herkesin aynı olması bakımından kitle toplumu insanı, daima 'gözden çıkarılabilir' ya da 'feda edilebilir' [*expendable*] olduğunu bilir (Arendt, 1962: 315). Arendt bunu totalitarizmin dışsal araçlarla değil,



içeriden yönetmesi olarak görür. Sistemin bu ‘içsel yapısı’ insanların arasındaki mesafenin kaybolmasına neden olmuştur. Mesafenin kaybolması ise bütüncül ve kapalı bir yapıyı ima etmektedir; bu da tikel olanın kendini var edememesi demektir. Bu anlamda, kitle toplumu sadece teklik olarak bir bütüne işaret etmektedir. Bu insanlar arasında artık eyleme ve yargıda bulunmaya yer açacak bir ‘mesafe’ kalmamıştır, çoktan bütünleşmişlerdir. Böyle bir bütünlük veya tümlük altında da kişinin kendi biricikliğini, kendi öznelliğini ortaya koymasının hiçbir yolu yoktur. Tarihin belki de yüzleşmesi en zor sorularından biri, yani Yahudi halkı toplama kamplarında katledilirken, Alman halkının neden hiç tepki vermediği sorusu –ki dönüp bakıldığında Yahudilere, hatta daha da yakınlaştırırsak Yahudi komşularına yardım eden, onları saklamaya çalışan Almanların sayısı çok azdır- bir anlamda boşa düşecektir ama bir cevabı vardır: Böyle bir eylemde bulunmalarının, aralarındaki ortak dünya çoktan yıkıldığından olanağı yoktur. Ayrıca liderin üstlendiği kişisel sorumluluk aslında ‘külli bir sorumluluktur’ [*total responsibility*]. Yasanın olduğu gibi sorumluluğun da tümünden lidere ait olması insanların birbirlerine karşı sorumluluk hissetmemelerine neden olmuştur. Bu demek değildir ki Yahudilerin başına gelenlerden kimseyi sorumlu tutmak mümkün değildir, ancak tüm Alman halkını sorumlu tutmak da mümkün değildir. Arendt’e göre herkese ve her koşulda uygulanabilir mutlak ve evrensel ahlak kuralları yerine, öznenin soyut konumunun ötesine geçen bir etik anlayışı geliştirmek gerekmektedir; çünkü tarihten ve toplumdan bağımsız bir kişi tahayyül etmek mümkün değildir. Örneğin, Nazizm döneminde bir anneyi; “Hangi oğlunu alıp götürmemizi istersin?” sorusuna maruz bırakıldığında, oğullarından birinin gitmesi, diğerinin kalması yönünde bir cevap verdiği takdirde, bir seçim yaptığından ötürü ahlak kurallarıyla yargılamak, biraz önce anlattığımız totalitarizmin yarattığı koşullar sebebiyle, ‘etik’ olamaz. Ya da Alman halkının Nazizm deneyimiyle ancak yıllar sonra yüzleştiğinde sıklıkla dile getirdiği “Bu olan bitenden hepimiz suçluyuz” ifadesi de sahte bir ahlak anlayışı olacaktır. Çünkü böylesine kesin ve mutlak konumlandırmalar, gerçek suçluların ortaya çıkmasını engelleyecektir; Arendt’in de dediği gibi “herkesin suçlu olduğu yerde, hiç kimse suçlu değildir” (Arendt, 2014: 283). Üstelik bu mutlak bir yargıdır; mutlak olansa politik olan için yıkıcıdır; bu mutlak iyi de olabilir, tıpkı Eichmann’ın özdeşleştirildiği gibi mutlak kötü de. ‘Mutlak olan’ doğaya ait bir özelliktir ve kendisini zor ve şiddet kullanarak gösterir. Bu nedenle, Eichmann idam edilmelidir, evet; ancak mutlak kötülüğün timsali ya da bir ‘canavar’ olduğundan değil; aramızdaki dünyayı yok ettiği için, dünyayı insanlarla paylaşmayı seçmediği için ve kendi hayatının, hayatlarını yok ettiği insanlarınkine bağlı olduğunun farkına varmayarak zaten kendi kendisini çoktan yok ettiği için (Bkz. Butler, 2011). Sonuç olarak, Arendt’in düşüncesinde etik bir anlayış olmadığı düşüncelerinin aksine onun

düşüncesinde ‘politik olan’ ile dünyaya ve insanlara duyulan sevgi, bu sevgiden doğan sorumluluk ile özdeşleştirdiği ‘etik olan’ iç içe geçmiştir. İnsancılık [*humaneness*] Arendt’e göre, ‘insanlık sevgisi’ [*love of man*] olarak adlandırdığı dostlar arasında varoluşa kendini ortaya çıkarır ve bu sevgi dünyayı diğerleriyle paylaşıp paylaşmamaya ne kadar hazır ve razı olduğumuza dair bir sorgulamada yatar (Arendt, 1968: 25). Kısacası, Arendt’in bize sunduğu, ötekiye olumlu bir şekilde yaklaşan *öznelarası durumda bir politik-etiktir*.<sup>20</sup>

## Sonuç Yerine

Öznellik üzerine bu düşünceler, öznelarasında anlamlı olabilecek bir dünyanın kapılarını açmakta ve bizi politik olana dair yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Modern insanın, anlamını yitirmiş dünyada bir pasif nihilizm örneği olarak iç dünyaya dönme ve ‘kendini arama’ eğilimine karşılık Arendt, dostlar arasında bizim için ayrılmış olarak bekleyen masadaki yerimizi gösterir. Arendt’e göre ikinci bir sorun da, yine sinizm ile nihilizme bulanmış olan ve kendini ‘ben kim oluyorum da insanları yargılıyorum?’ türünden bir ifadeyle belli eden eğilimdir. Arendt’in bu seferki cevabı ise şu olacaktır: “Eğer bu soruyu kendinize soruyorsanız, çoktan kaybetmişsiniz demektir” (Bruehl, 2004: 152).<sup>21</sup> Kaybolan anlamı bulmak için bir çoğulluk içinde yaşadığımızı, bu çoğulluğa bağlı olduğumuzu, bu çoğulluk içinde eylediğimizi, konuştuğumuzu, yargıda bulunduğumuzu kabul etmek ve yeni bireysel arayışlara girmektense tam da kaybolduğumuz yere gidip oradan işe başlamak gerekmektedir. Bu kaybolduğumuz yer ise eylemin, modern bireye baş etmesi zor görünen iki özelliğine denk düşer; bu da eylemin geri döndürülemez oluşu ve tahmin edilemez oluşudur. Örneğin, iş sonucunda ortaya çıkan ürün üzerinde pek çok değişikliğe gidilebilir, ürün değiştirilebilir ve hatta yok edilebilir. Ancak, birinin eylemi ya da söylediği söz asla geri döndürülemez, çünkü eylem ve söz onları gören ve duyan diğerlerine bağlıdır. Bu geri döndürülemezlik, yani eylem ve söz üzerinde failin etkisinin bulunmaması modern birey için tercih edilmez olmuştur çünkü o, kontrol ve hükmetme üzerinden varlığını sürdürmektedir. İkinci olarak, eylem öngörülemezdir; diğer bir deyişle, kişi ne kendi eyleminin ne de diğerlerinin eylemlerinin sonucunda ne olacağını bilemez ve yine aynı sebepten: Eylem, insanlar arasındadır ve kamusal çoğulluk içinde koşullanmıştır. Ancak, modern insan, hesap yapan insan olduğundan böylesi bir öngörülemezlikle de yüzleşemez. Arendt ise, kaçtığımız bu noktaların davetkârlığına ve geri döndürülemezlik ile öngörülemezliğin ‘yeni’yi barındırmasındaki çekiciliğe dikkat çeker. Çünkü eylemin sonucunda neyin ortaya çıkacağı yine insanlar arası bir dünyada, birbirimizi affetme ve birbirimize söz verebilme gücümüzle ilgili olarak ‘anlam’ kazanacaktır.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Hem içeriğine hem de biçimine dair dikkatli ve özenli yorumlarıyla yazıya oldukça katkı sunmuş meslektaşım ve dostum Ezgi Sarıtaş'a ve yayımlanma aşamasında gösterdiği dostluk ve verdiği cesaret için Duygu Türk'e teşekkür ederim. Tıpkı yazının içeriğinde olduğu gibi, dostlar arasında olmaksızın hiçbir şeyin anlam ifade etmeyeceğini bir kez daha göstermiş oldular.

<sup>2</sup> Nihilizm, sahip olduğumuz tüm anlam düzeninin çöküşü, sahip olduğumuz tüm değerlerin değersizleşmesi durumudur. En açık halini de Weber'in "dünyanın büyüünün bozulması" ifadesinde bulur. Kayıtsızlığın ve ümitsizliğin bir tür beyanı olan nihilizmin bir yönünü pasif nihilizm olarak adlandırmak mümkündür. Simon Critchley'in tanımladığı pasif nihilizm, Arendt'in de bir sorun olarak gördüğü şu eğilimlerle açıklanabilir: "Pasif nihilist, dünyada eyleme geçip onu dönüştürmeye çalışmaktansa, içindeki çocuğu keşfetme, piramitlerin esrarına dalma, karamsar tınılı yazılar yazma, yogaya takılma ya da Rousseau'nun ihtiyarlığında yaptığı gibi kendini kuş gözlemine veya botaniğe adama gibi yollarla sadece kendisi üzerinde, kendi özel zevkleri ve kendi kendini kusursuzlaştırma projelerine odaklanır. Gerçekliğin gittikçe artan gaddarlığı karşısında, pasif nihilist mistik bir sükûnete, huzurlu bir temaşa haline ulaşmaya çalışır" (Critchley, 2010: 14).

<sup>3</sup> Arendt'in 'öteki' olarak adlandırdığı, özellikle kimlik siyasetinin yükselişe geçmesi etrafında tanımlanan 'öteki' kavramı ve genellikle yine aynı siyasetin bir sonucu olarak ortaya çıkan 'ötekileştirme' probleminden farklıdır. Arendt'in ötekisi, asla bir kimliğe işaret etmez ya da bir kimlik üzerinden tanımlanamaz. Şimdilik kısaca not düşmekte fayda var ki Arendt'in ötekisi, tüm öteki/diğer insanlara tekabül eder.

<sup>4</sup> Yazının bu kısmında, modern öznenin doğuşu her ne kadar Rönesans dönemi ile sınırlandırılmış olsa da aslında hükümler öznenin kuruluşunu özellikle 17. yüzyıl ve sonrasındaki liberal düşüncede ve tarihsel gelişmelerde aramak daha anlamlıdır. Bireye atfedilen özerklik yetisi, yaşanan ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal tüm dönüşümlerle birlikte düşünüldüğünde anlamlı bir zemine oturur. Rönesans döneminde daha çok hümanistik bir bakış açısıyla insana atfedilen insanlık onuru kavramı ve bu kavramın bir ürünü olarak özerklik yetisi, daha sonrasında Batı ahlak sisteminin olduğu kadar Batı legal sisteminin de temel kavramlarından biri haline gelir. Yasa-koyucu olma [*auto-nomos*] sadece özel alanda değil, kamusal-siyasal ve ekonomik alanlarda da kurucu bir niteliğe sahiptir. Kapitalizmin yükselişi göz önünde bulundurulduğunda hem kendi çıkarları peşinde koşan ve koşmaya 'hakkı' olan ekonomik birimler olarak bireyler hem de siyasal olanda bir dönüşüme işaret eden ulus-devletlerin kurulması ile birlikte ortaya çıkan, yasayı belirleyen ve yasa ile belirlenmiş yurttaş olarak bireyler sadece düşünsel anlamda değil, tarihsel ve pratik anlamda zuhur eden modern özneye denk düşer. Modern özne bu anlamda siyasal ve ekonomik düzeni tanımlayabilmenin merkezinde kendine yer bulur.

<sup>5</sup> Arendt'in kamusal eyleme dair temel dayanak noktası olarak aldığı Antik Yunan'ın

toplumsal ve siyasal yapısına dair düşüncelerinde nostaljik bir bakış açısına sahip olduğunu ve dolayısıyla bir ölçüde abartıya kaçtığını söylemek mümkündür. Bu noktada, her ne kadar kendisi kamusal alanın ve özel alanın ayrı olması gerektiğini teorik olarak temellendirse ve savunsa da, Antik Yunan'daki bu dengeyi kuran şeye, yani köleliğe ve kadının 'eve' yani özel alana hapsedilmesine neredeyse hiç temas etmemektedir.

<sup>6</sup> Egemenlik kavramı, burada hem siyasi erkin sahip olduğu kudreti tanımlayan bir kavram olarak hem de özneye atfedilen bir özellik olarak kullanıldığından iç içe geçmiştir. Bu noktada bir kavram karmaşasına yol açmamak için belirtmek gerekir ki, Arendt 'egemenlik' kavramı ile hem devlet düzeyinde hem de diğer siyasal açımları yönünden ilgilenmektedir. (Bkz. Gambetti, 2007). Arendt, politika ile ilgili tüm sorularımıza elbette ki yanıt veremez ancak dert edindiği çok önemli bir şey vardır: Politik olarak düşünenin gerekliliği! Bu düşünme biçimi içinde egemenlik kavramına hiçbir düzeyde yer olmamalıdır çünkü bu kavramın politikanın varlık nedeni olan özgürlük ile hiçbir ilişkisi kurulamaz. Ancak hükmetme ve yönetme (idare) ile ilgisi vardır. Bu da politikanın araç-amaç kategorilerine indirgenmesi demek olur. Bu noktada Arendt, Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimi'ni karşılaştırdığında, Fransız devrimcilerinin etkilendiği Rousseau'nun egemenlik düşüncesinde farklılaşmaya yol açtığı 'halk egemenliği' düşüncesine dahi karşıdır. Amerikan Devrimi'nin başarısını kuruluş esnasında egemenlik kavramına hiç yer vermemesine bağlar. (Bkz. Arendt, 2012b.) Ancak, Arendt'in siyasal açıdan oldukça önem atfettiği konseyler, sovyetler veya geri dönecek olursak Antik Yunan'daki agoradaki halk, politik olanı idarenin elinden alarak kendisini sahneye çıkaran 'halk egemenliğinin' taşıyıcısı olan halka denk düşmüyor mu? Yine üstünden atlanmış, aradaki farka hiç değinilmemiş olarak bu soru karşımızda durmaktadır. Arendt'in egemenlik kavramını sorunsallaştıran ve halk egemenliğinin diğer egemenlik biçimlerinden önemli farkına değinen bir makale için bkz. Demirkent (2015).

<sup>7</sup> Özneyi bir 'çokluk' [*subject as multiplicity*] olarak kurmasından dolayı Frederick Dolan, Arendt'in çoğulluk ve demokrasiye yönelişini bir 'postmodern siyaset' kuramsallaştırma denemesi olarak adlandırır (Dolan, 1995: 332). Ancak Arendt'i postmodern siyaset düşüncesi ile yan yana koyan bu düşünceye karşıt bir sav vardır. Seyla Benhabib, Arendt'in moderniteye dair düşüncelerinde karmaşıklık olduğunu öne sürer. Benhabib'e göre Arendt özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırı muğlaklaştıran toplumsal alanın yükselişine karşıdır; bu nedenle de asıl mesele edindiği şey kamusal alanın yeniden canlandırılmasıdır. Bu anlamda, tüm yurttaşların eşitlikçi sivil ve siyasal haklarını savunması onu bir politik-evrenselci [*a political universalist*] haline getirir. Benhabib'e göre, Arendt bir anti-modernite düşünürü değildir; daha ziyade o bir modernisttir ama gönülsüz bir modernist. Bkz. Benhabib (1996). Ancak modernizm ve postmodernizm arasındaki bu tartışmada, bu yazının savunduğu görüş, Arendt'in ne bir modern ne de bir postmodern olduğudur; onun siyaset kuramının (tüm alışverişlere ve benzerliklere rağmen) her ikisini de aştığı yönündedir.

<sup>8</sup> Bu çeviride Arendt'in 'I-will-and-I-can' şeklindeki ifadesi 'isteyen-ben-ile-muktedir-olan-ben' şeklinde çevrilmiştir.

<sup>9</sup> Arendt, eyleme ilham veren şeyin iradeden ziyade 'ilke' olduğunu söylerken, Montesquie'nun yanı sıra Kant'ın düşüncesinden de beslenir. Tarih üzerine yazıları dışında Kant'ın bir 'siyaset felsefesi' yazmadığını öne süren Arendt'e göre kamusal fikri Kant'ın siyasal düşüncesinin temel kavramıdır. Bu kamusal kavramını da en çok Kantçı yargı yetisinin işleyişinde bulur; çünkü Kant'ın ahlak düşüncesinde saf pratik aklın kategorik buyruğu irade veya isteme üzerine kurulduğu için dikte edicidir. Ancak Kant'ın ahlak felsefesinin dayandığı 'ilke' kavramı, onun için yine de anlamlıdır. Bu ilke ("Öyle bir eyle ki, eyleminin maksimi aynı zamanda genel bir yasa olabilsin") Arendt'e göre tamamen bir kamusal fikri barındırır: İlk olarak bir yasayı 'genel' olarak isteyebilme açısından; ikinci olarak da bu yasaya kişinin kendisi de tabi olacağından kendisiyle çelişmeme ilkesini içinde barındırması gerektiğinden. Kendi ile çelişmeme ilkesi Sokratik bir ilke olup, Arendt için kişinin kendisiyle çelişmesinden, başkalarıyla çelişmesinin daha tercih edilir olduğu anlamına gelir. Başkalarıyla çelişme, eylemin başkalarına zarar verebilmesini değil, söz ve eylemin tüketilemez olduğunu ima eder. Çünkü Honig'in ifade ettiği haliyle ilkelerin bize 'dışarıdan' ilham veriyor oluşu kamusal alanın bir ürünüdür; diğer bir deyişle, bu dışarı dünyayı ve ötekileri içeren, ötekilerin düşüncesi ile uyumlu olabilecek bir ilkeyi 'düşünebilme' anlamında bir kamusal alana tekabül eder ve bundandır ki eylemin ilkesi 'evrensel geçerliliğe' sahiptir (Bkz. Arendt, 1992).

<sup>10</sup> Bu çeviride, 'power' sözcüğü 'güç' ile 'strength' sözcüğü ise 'takat' ile karşılanmıştır. Ancak, bu alıntıya müdahale edilerek, 'power' sözcüğü 'iktidar,' 'strength' sözcüğü ise 'güç' olarak çevrilmiştir.

<sup>11</sup> Arendt, emek ile ilgili düşünceleri nedeniyle sol cenahtan 'liberal' olduğuna dair çokça eleştiriye maruz kalmıştır. Ancak onun eleştirdiği şey emeğin kendisi değil; hem emeğe dönüştürücü bir kapasite atfedilmesi hem de emeğin sömürüldüğü bir düzene işaret edilerek bir tür 'yoksulluk' söylemi üzerinden siyaset yapılmasıdır. Bu noktada işçi, sadece emeğine sahip bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır ve böylece onun siyasal bir aktör olarak sahneye çıkışının önüne engel konmaktadır. Marksist düşünceden bakılacak olursa da 'dünyayı değiştirecek olanın' aslında işçinin 'emeği değil, eylemi' olduğu görülür. (Gambetti, 2007: 2).

<sup>12</sup> Bu araçsallaştırmanın yani dünya ile araç-amaç kategorileri dolayısıyla ilişki kurmanın en tehlikeli yanlarından biri de amacın araçları meşrulaştırmasıdır. Sonuca ulaşmak için aktif yaşamın iş etkinliğinde de (bir ağacı öldürmeden bir masa yapamazsınız) ve bu teknik düşüncenin siyasal olana yansımalarında da görürüz ki (bir atasözünü örnek olarak kullanır Arendt: yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız) bazen sinsi bazen de aleni bir biçimde şiddet kendini gösterir. Yani amaç, araçları, araçların kullanımını buyuruyordur. "The breaking of eggs in action never leads to anything more interesting than the breaking of eggs. The result is identical with the activity itself: it is a breaking, not an omelette" (Arendt, 1994: 395). Bu noktada Arendt, eylemin araç-amaç kategorilerine indirgenmesine ve onların birbirini meşrulaştırmasına karşı çıkmak için iki kavramdan yararlanır: Aristoteles'in aktüellik, gerçeklik [*actuality*] anlamına gelen '*energeia*' kavramı (Arendt, 2009: 300) ile Machiavelli'nin *virtu-fortuna* ilişkisinden

Arendt'in çıkarım yaptığı '*virtüözlük*' [*virtuosity*] kavramı (Arendt, 2012a: 207-208). Bu iki kavram da doğrudan performansla ilgilidir. *Energeia* anlamını tamamen bir amaca sahip olmayan ve arkasında hiçbir ürün bırakmayan (iş etkinliğinin aksine) performansın kendisinde bulur. Bunun yanı sıra *virtüözlük* ise tıpkı performatif sanatlarda olduğu gibi performansta, dolayısıyla 'bir anlığına' kendini gösterdiği ve gerçekleştiği için en temel özelliği otantik ve biricik olmasıdır; tıpkı siyasal eylemin kendini gösterdiği andaki gibi.

<sup>13</sup> Modern çağda toplumsal olanın yükselişi, kamusal eylemi değil sabitlenmiş ve belirlenmiş sosyal birtakım norm ve davranışları beraberinde getirmiştir. Davranış bu anlamda eylemin zıddı olarak tüm kendiliğinden gerçekleşen eylemin [spontaneous] ve özgürlüğün tamamen yıkılması anlamına gelir. Arendt'in bu noktadaki tespiti insanın neredeyse içini ürpertir gibidir: "The trouble with modern theories of behaviourism is not they are wrong but that they could become true" (Arendt, 1959: 295).

<sup>14</sup> Arşimet noktası olarak tarif edilen modelin temel varsayımı Tanrının konumu ile kurulan bir analogi ile tarafsızlıktır [*impartiality*]. Bu tarafsızlık aynı zamanda bütüncü bir bakış açısıyla bakabilmek için dünyadan çekilmeyi gerektirir, tıpkı Batı siyaset felsefesi geleneğinde başından beri bilgi ve eylem arasında yaratılan ayırım gibi (*Theoria* kelimesinin anlamının görmek, seyretmek anlamındaki kökeni ve Türkçe karşılığı olan nazar, nazariye kelimeleri, bilginin nasıl kendini soyutlamış 'bakan göz'e indirgediğini açıkça göstermektedir). Bilgi ve eylem arasında varsayılan bu fark ile Arşimet modelinin egemenlik kavramının bir karakteristiğini yansıttığını söylemek mümkündür. Bu konuda Arendt'in Arşimetçi tarafsızlık 'dogmasına' karşın Homeros'un tarih anlatıcılığından yola çıkarak hikâye anlatıcılığı üzerine yaptığı vurgu ile sunduğu alternatif bir tartışma için bkz. Disch (1994).

<sup>15</sup> Adorno ve Horkheimer da bu noktada Arendt ile benzer düşünceleri taşırlar. Faşizmin aklın bu diyalektiğinin (*Aydınlanmanın Diyalektiği*) bir 'olasılık' durumu olması incelerken, Aydınlanma düşüncesinde aklın yüceltilmesi ile birlikte bilginin mit ve fantezileri yok edecek tek ölçüt haline getirilişinin kendisinin yeni bir mite dönüştüğünü iddia ederek, Aydınlanmanın özyıkımcı karakterine [*self-destructive*] vurgu yaparlar. Bilgiye atfedilen bu sonsuz güç insanı doğanın tek efendisi haline getirir ve onu bu sınırsızlıkta durdurabilecek başka bir güç yoktur. Hem sadece kendine referans vermesi hem de sınırsız bir güce sahip olması Aydınlanmanın totaliter karakterini yansıtır. Arendt'in de belirttiği gibi sayılara ve niceliklere verilen bu düşünme biçiminde "sayılar aydınlanmanın kriteri" haline gelmiştir (Horkheimer ve Adorno, 2002: 4). Bu sayılar aracılığıyla toplumun 'eşdeğerlik' üzerinden yönetilmesi aslında burjuva toplumuna ait bir özelliktir. Ne var ki özgürlük ve aşkınlığı vaat eden Aydınlanma ve modernite deneyimi, aslında bir illüzyon yaratmış, insanlar modern dünyada yeni tahakküm biçimleriyle karşılaşmışlardır.

<sup>16</sup> Arendt'in dünyadan çekilmeyi [*withdrawal from the world*] tarif etmek için kullandığı ve aslında bir varoluş biçimi olan 'duyumun duyulanması' ifadesini Steve Buckler (2011: 21) 'içe doğru patlama' [*implosion*] olarak kavramsallaştırır.

<sup>17</sup> Bu çeviride Arendt'in kullandığı 'the web of human relationships' ifadesi, 'insani ilişkilerin dokusu' olarak çevrilmiştir. Ben somutluğu ve bağlayıcılığını vurgulamak açısından 'ağ' ifadesini kullanıyorum.

<sup>18</sup> Özgürlük, Arendt için, inşa edilen, ortaya çıkan, kendini açığa çıkaran, 'parlayan' bir şeydir. Politik olana dair düşüncelerinde Arendt 'özgürleşme' (bağımsızlaşma) sorununu gündemine almaz. Çünkü özgürleşme, her şeyden önce 'bir şeyden' özgürleşmedir, yani negatif bir kurulumu vardır. Ancak Arendt, öteki ile girilen pozitif ilişkide olduğu gibi özgürlüğe dair de pozitif bir tahayyül geliştirmenin önemli olduğunu vurgular. Gambetti'nin de işaret ettiği gibi: "Bağımsızlaşmanın hedefi, birtakım pratiklerin son bulması, var olan düzenin tasfiye edilmesidir... Bağımsızlaşma ve özgürlük ayrımı, yok etme ile yaratma arasındaki farka tekabül eder" (Gambetti, 2007: 6). Bu anlamda, doğarlık ile özgürlük arasında, yeniyi yaratma potansiyeline işaret etmesi anlamında doğrudan bir ilişki vardır.

<sup>19</sup> Bu alıntının Türkçe çevirisi sorunlu olduğundan, çevirisinin bana ait olduğu orijinal metni kaynak olarak gösteriyorum.

<sup>20</sup> Anya Topolski de Arendt ve Levinas'ı bir arada okuma düşüncesi ile yaptığı çalışmalarında Arendt'in düşüncesinde etişin kendine yer bulamadığı iddialarını reddederek bir politik-etik ilişkisellik tartışması yürütür. Önceki çalışmalarında 'öznelarasılık' [intersubjectivity] kavramını kullanan Topolski, öznelarasılık kavramının yine de özneye epistemolojik ve ontolojik olarak bir öncelik tanıdığını öne sürerek daha sonra 'ilişkisellik' [relationality] kavramını kullanmayı tercih eder. Bkz. Topolski (2011 ve 2015).

<sup>21</sup> Arendt'in yargı yetisinin, dostlar arasında yaşadığımızı ve aramızda bir iletişimin var olabildiğini, var olabileme imkânını göstermesi bakımından ahlaki bir kategori oluşu üzerine düşünceler ve tartışmalar için bkz. Arendt (1992) ve Benhabib (1988).

## Kaynakça

Arendt H (2005). *The Promise of Politics*. Der. J Kohn, New York: Schocken Books.

Arendt H (1961). *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.

Arendt H (2012a). *Geçmişle Gelecek Arasında*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt H (2012b). *Devrim Üzerine*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt H (1959). *The Human Condition*. New York: Doubleday Anchor Books.

Arendt H (2009). *İnsanlık Durumu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt H (2014). *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*. İstanbul: Metis Yayınları.

Yılmaz S (2017). Kaybolan Anlamı Ararken: Arendt'in Düşüncesinde Öznellik. *Mülkiye Dergisi*, 41 (4), 29-53.

Arendt H (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The Univ. Chicago Press.

Arendt H (1997). *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. London: John Hopkins Univ. Press.

Arendt H (1962). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books.

Arendt H (1978). Willing. İçinde: *The Life of the Mind* (ikinci cilt). New York: A Harvest Book.

Arendt H (1994). *Essays in Understanding: Formation, Exile, and Totalitarianism*. J Kohn (der.), New York: Schocken Books.

Arendt H (1968). *Men in Dark Times*. New York: A Harvest Book.

Benhabib S (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. California: Sage Publications.

Benhabib S (1988). Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory* 16, no 1, 29-51.

Buckler S (2011). *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

Butler J (2011). Precarious Life and the Obligations of Cohabitation. Nobel Museum'da sunulan ders, Stockholm.

Canovan M (1995). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. New York: Cambridge Univ. Press.

Critchley S (2010). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*. İstanbul: Metis Yayınları.

Disch L J (1994). *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. New York: Cornell Univ. Press.

Demirkent D (2015). Anayasal Kuruluş Konusunda Kapanmayacak Tartışma: Hannah Arendt ve Carl Schmitt'te Kurucu İktidar Sorunu. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 87-120.

D'Entereves M.P (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.

Dolan F M (1995). Political Action and the Unconscious: Arendt and Lacan on Decentering the Subject. *Political Theory* 23, no 2, 330-352.

Gambetti Z (2005). The Agent is the Void! From the Subjected Subject to the Subject of Action. *Rethinking Marxism* 17, no 3, 425-437.

Gambetti Z (2007). Marx ve Arendt: Emek, İş ve Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi.



*Birikim*, no 217, 46-54.

Hall D E (2004). *Subjectivity*. New York: Routledge.

Honig B (1988). Arendt, Identity and Difference. *Political Theory* 16, no 1, 77-98.

Horkheimer M ve Adorno T (2002). *Dialectic of Enlightenment*. California: Stanford Univ. Press.

Swift S (2009). *Hannah Arendt*. New York: Routledge.

Taylor C (2001). *Sources of the Modern Self: The Making of the Modern Identity*. Massachusetts: Harvard Univ. Press.

Topolski A (2011). The Ethics and Politics of Teshuvah: Lessons from Emmanuel Levinas and Hannah Arendt. *The University of Toronto Journal Jewish Thought* 2 (elektronik makale).

Topolski A (2015). *Arendt, Levinas and A Politics of Relationality*. London: Rowman & Littlefield International.

Villa Dana (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton Univ. Press.

Young-Bruehl E (2004). *Hannah Arendt: For Love of the World*. London: Yale Univ. Press.

Yoder J (2009). *The Case of Human Plurality: Hannah Arendt's Critique of Individualism in Enlightenment and Romantic Thinking*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

